

LA CIENCIA DE LOS FUTUROS CONTINGENTES •

(Continuación)

Dios conoce las cosas que existen. — Primordialmente hablamos de las cosas que actualmente existen, pero de igual manera la doctrina debe extenderse a las cosas que alguna vez existieron, ya que gracias a la eternidad de Dios todas coexisten con El, y con relación a El no son pasadas, ni presentes. Excluimos de propósito en este párrafo, el conocimiento de las cosas futuras, porque de ellas habremos de tratar expresamente en párrafos posteriores.

No hay ninguna duda sobre esta verdad: Dios conoce los seres existentes. Todos así mismo están de acuerdo en que el objeto conocido no influye en nada en el conocimiento divino, y que es una mera condición, un mero término de él.

Los seres que existen, para que existan, deben en primer lugar ser intrínseca y extrínsecamente posibles; deben además llegar al orden existencial.

Dios conoce su posibilidad en su misma esencia divina, "in se ipso" y sólo "in se ipso"; pero conoce esos seres tales y como son en sí mismos. El conocimiento de su existencia, ya que ellos son "ens ab alio" no puede concebirse si el "ens a se", libremente no decretar darles el ser. En el decreto divino, en el cual Dios decide dar el ser a los seres que llegan a la existencia, conoce Dios el ser existente en cuanto existente. Ese decreto, como es evidente, se acomoda, por decirlo así, a la naturaleza misma del ser existente, es decir: Dios le dará

* Véase ESTUDIOS, N° 396, marzo - abril 1945, t. 73, pág. 132.

el ser mediata o inmediatamente, sirviéndose o sin servirse de las causas segundas, conforme al deseo libre de la voluntad divina, y a la naturaleza de las cosas. En el caso que el ser existente llegue a la existencia mediante la actividad de una causa segunda, ésta obrará conforme a su propia naturaleza, necesariamente si es una cosa necesaria, libremente si es una causa libre. En esa actividad está incluido y presupuesto el que Dios obre, conforme a lo que exige la causa primera así eficiente como final, en la operación de la creatura. Todo esto lo conoce Dios en su misma esencia. Conoce pues los seres existentes "in se ipso", tamquam in medio; los conoce tal y como son en sí mismos, "in se ipsis" como en el estado que tienen.

No creemos que hay dificultad sólida o disentiimiento real entre los doctores entre las afirmaciones que preceden.

Citemos unos cuantos testimonios del Doctor Angélico, entre los muchos que se podrían alegar.

"Mas el entendimiento divino, que aprehende también la materia, comprende no sólo la esencia universal de la especie, sino también la esencia singular de cada individuo, y por tanto conoce todos los accidentes, así los que son comunes a toda la especie y al género, como los propios a cada singular, entre los cuales uno es el tiempo, en el cual se dá cada uno de los seres singulares en el orden de la naturaleza y conforme a la determinación de dicho accidente, se denomina "ser" o "no ser". Y así Dios conoce de cada uno de los seres singulares, si es ahora, o no es..." (9).

Mucha importancia puede tener esta explicación de Santo Tomás, dada para explicarnos como es necesario que Dios conozca todas las cosas con un conocimiento propio y determinado. "Respondo diciendo que por el mismo hecho de que Dios ordene las cosas a un fin, puede demostrarse que Dios tiene conocimiento propio y determinado de cada una de ellas; porque ninguna cosa puede dirigirse a su propio fin por ningún conocimiento, si no se conoce la naturaleza propia de ella, según la cual ese ser tiene determinada relación a su fin".

(9) De Ver. q. 2, a. 7.

"De qué manera puede esto ser, puede considerarse de la siguiente manera: conociendo la causa de una cosa se conoce su efecto, según que el efecto fluye de ella, por tanto, si hay alguna causa universal, cuya acción no se determina a un efecto sino mediante alguna causa particular; por el conocimiento de aquella causa común no se tendrá un conocimiento propio del efecto, sino que solo se conocerá de un modo común... y así, para que se tenga un conocimiento propio y perfecto de un efecto, es necesario que en el cognoscente se acumulen todos los conocimientos de las causas propias y comunes que intervienen en producirlo, y esto es lo que enseña el filósofo en el primer libro *Physicorum*, que decimos conocer alguno cuando conocemos sus causas remotas y los principios primeros hasta los elementales, es decir, hasta las causas próximas, como anota el comentarista. Así pues, afirmamos que Dios conoce algo, en cuanto que Dios por su misma esencia, es causa de ese ser: porque así es como ese ser está en Dios, de modo que pueda ser conocido. Porque, como El sea la causa de todas las causas así propias como comunes, El, por su misma esencia, conoce todas las causas propias y comunes, porque nada hay en el orden de las cosas, por lo cual se determina ninguna naturaleza común, de lo que Dios no sea la causa; y por tanto, por aquello mismo, por lo que Dios puede conocer la naturaleza común de las cosas, por eso mismo puede conocer la naturaleza propia de cada ser y las causas propias de él" (10).

Que la existencia de los seres "ab alio" y por tanto el conocimiento de esa existencia, dependa esencialmente de la voluntad divina, y por tanto de sus decretos, es cosa manifiesta en los artículos en que Santo Tomás demuestra cómo y por qué la ciencia de Dios es causa de las cosas (11).

Llegamos ya al estudio especial del conocimiento de los futuros.

Como idea fundamental, dicha de una vez por todas, ya que la manera ordinaria de hablar nos impedirá el estarlo repi-

(10) De Ver. q. 2, a. 4.

(11) Cf. De Ver. q. 2, a. 14; Sum. Theol. 1, q. 14, a. 8. Consúltense también De Ver. q. 2, a. 8.

tiendo, hay que notar que están de acuerdo los autores en lo que enseña expresamente Santo Tomás: Dios no conoce los futuros en cuanto futuros con relación a El (12). Y la razón es obvia, el concepto de futuro incluye un orden de posterioridad del objeto con relación al conocimiento: el objeto coexiste con el conocimiento. Para Dios y con relación a El es imposible un objeto futuro. Dios conoce clara y verdaderamente que tal objeto es posterior a tal otro objeto creado, y en este sentido conoce que será futuro con relación al objeto que es anterior a él en la existencia. En este sentido y sólo en este sentido hablamos de futuros cuando hablamos del conocimiento de Dios de los futuros. Anotada esta idea fundamental de una vez por todas, hagamos algunas reflexiones sobre el conocimiento divino de los futuros. Y en primer lugar no tiene importancia especial para nuestro estudio fijarnos en los futuros que serán efecto de una causa necesaria. Lo que nos importa es estudiar el conocimiento del futuro libre o contingente, es a saber el conocimiento de un ser real, que existirá, y que será inmediatamente efecto de una causa libre: la voluntad del hombre. La verdadera dificultad y la importancia del estudio estará en el conocimiento de los futuribles, pero según nuestro método este será un caso particular, que con más claridad se estudia y se resuelve, si antes nos hemos puesto de acuerdo sobre el conocimiento de los futuros contingentes.

Para llegar ordenadamente al estudio del conocimiento del futurible, comencemos por estudiar el conocimiento de un efecto contingente de una causa libre.

En el orden de la existencia existe Pedro, en el orden de la existencia Pedro libremente ama, en el orden de la existencia producido por la voluntad libre de Pedro que obra libremente, existe ya el acto de amor.

Dios conoce indudablemente ese acto de amor. El modo y medio en que lo conoce queda ya explicado. En la hipótesis planteada, el acto libre de amor es un ser existente, y acabamos de determinar cómo y en qué medida Dios conoce los seres existentes. Dios en su esencia, "in se ipso", como en

(12) De Ver. q. 2, a. 12.

medio, conoce el acto de amor. Lo conoce única y exclusivamente según existe en sí mismo, no como está en sus causas, porque antes de que el acto de amor exista en sí mismo, o fuera ya de sus causas, — se trata de una causa libre que libremente obra,— no tiene verdad determinada. Dios conoce con perfección infinita que Pedro, puesto en las circunstancias prerrequeridas para obrar y con todas las condiciones necesarias para obrar, puede amar o puede odiar, y si se admite la mera omisión del acto que puede abstenerse de obrar. Pero "*in causis illius actus*" Dios no puede conocer, el acto concreto de amor por la sencilla razón de que no es cognoscible, de que no tiene cognoscibilidad determinada. Cuando el ejercicio de la libertad da el ser al acto del amor, — suponemos la cooperación de la causa primera en la operación de la creatura;— entonces y sólo entonces el acto de amor comienza a tener verdad determinada, y entonces y sólo entonces, comienza a ser cognoscible y objeto de la ciencia de Dios (13). Dios por tanto conoce ese ser existente, el acto de amor libremente causado por la voluntad libre de Pedro, y únicamente puede conocerlo, cuando su causa inmediata lo produce. Dios lo conoce en la esencia divina, "*in se ipso*", como en el medio de conocer; pero lo conoce únicamente en el estado que tiene en sí mismo, "*in se ipso*". Es ese acto libre, libremente producido, una imitabilidad de la esencia divina. Su cognoscibilidad o verdad determinada depende del ejercicio libre de la libertad creada, porque antes del ejercicio de la libertad no tiene en sí mismo ni en su causa verdad determinada; por esto, y en este sentido, el ejercicio de la libertad creada, es una condición porque pueda ser conocido; pero su cognoscibilidad radica en que es una imitación de la esencia divina y Dios en su esencia conoce el efecto producido por la causa libre, y en sus decretos la actualidad de su existencia.

Es finalmente de notar, — muy pronto veremos toda la trascendencia de esta observación innegable, y que todos admiten,— que una vez supuesto el ejercicio libre de la libertad, y "*in sensu composito illius*", el acto de odio en esas

(13) Sum. Theol. 1, q. 14, a. 13; De ver. q. 2, a. 12.

mismas circunstancias, o la mera omisión, — si es que se admite la posibilidad de una mera omisión, — se convierten simple y sencillamente en imposibles y en algo intrínsecamente contradictorio.

Completamente de acuerdo con la doctrina general del conocimiento de los seres reales, queda explicado el conocimiento de un acto libre existente. La imaginación parece tranquilizarse porque, como en el caso de nuestro conocimiento creado, viendo que existe el objeto, no acierta a oponer dificultad en el conocimiento divino; pero si se subraya que el objeto no influye en nada en el conocimiento divino y que es un mero término de él, fácilmente se caerá en la cuenta de que es tan difícil explicárselo en el caso, en el que el objeto exista, como en el caso en el que el acto libre todavía no está producido. Por este lado no encontraremos en los casos posteriores, ni en el conocimiento de los futuribles, dificultad nueva o especial.

Para acercarnos al estudio del conocimiento de los futuribles, supongamos y estudiemos una nueva hipótesis. Pedro existe. Como causa segunda necesita determinados adjuntos y prerequisites para poder obrar. Supongámosla colocada en todos los adjuntos y prerequisites necesarios para obrar. Como causa segunda no puede obrar si en su operación no se da la operación de la causa primera. Va a obrar libremente. Supongamos que ama. Pero detengámonos en la hipótesis de que el efecto libre todavía no existe. El efecto libre va a ser en este caso, verdadero futuro contingente, aun cuando su causa y todos los prerequisites para obrar se den ya en el orden de las realidades.

¿Conoce Dios ese futuro contingente? ¿Cómo lo conoce? He aquí el nuevo problema.

Ese acto de amor, es, aun cuando su causa y todos los prerequisites para obrar existan ya, un posible, y supuesto que va a existir y va a existir posteriormente, es un futuro. Debemos, pues, para explicar el conocimiento divino, insistir en su posibilidad y en su relación a la existencia.

Llamemos la atención sobre una idea que crea confusiones. Decir que el acto de amor, existiendo ya su causa colocada en

los prerequisites necesarios para obrar, es posible; puede tener dos significaciones absolutamente distintas. Significa en primer término que la causa, Pedro, puede producirlo; significa en segundo lugar que el acto mismo de amor, su entidad, aun cuando todavía no exista, no encierra contradicción alguna.

Entendida la posibilidad de este acto de amor en el primer sentido no tiene para nosotros en esta cuestión importancia alguna, ni dificultad. En este sentido lo único que puede querer significar el conocimiento de Dios acerca de ese efecto contingente y futuro de una causa creada, libre, es esto: Dios conoce que Pedro puede amar, colocado en estos adjuntos, y al mismo tiempo que Pedro puede odiar, o que Pedro puede omitir todo acto si se admite que es posible la mera omisión.

La importancia y la dificultad de nuestro estudio está en el segundo significado de esa posibilidad; el acto de amor, supuesto el ejercicio de la libertad de Pedro en el orden de la mera posibilidad en sí mismo, no contiene ninguna contradicción.

Si esto es verdad, y es imposible negarlo, ese acto de amor meramente posible, tiene una verdad determinada en sí mismo. Como todo ser posible, tiene cognoscibilidad y es objeto de la ciencia divina. Dios debe conocerlo como posible.

Pero el que sea posible en este sentido depende de que supongamos realizado ya, en el orden de la posibilidad, el ejercicio de la actividad libre. Antes de suponer ese ejercicio realizado en el orden de la posibilidad, es una contradicción decir que ese acto de amor en su individualidad concreta es posible, entendiendo el término "posible" en el sentido indicado. Ese ejercicio de la actividad libre en el orden de la posibilidad, es lo que da cognoscibilidad y verdad determinada al efecto libre. Una vez supuesto ese ejercicio libre de la actividad en el orden de la posibilidad, porque Pedro se determina libremente, se dará el acto de amor posible, y "in sensu composito" de esta hipótesis, el acto de odio en esas mismas circunstancias y adjuntos, o la mera omisión, resultarán imposible. Dios por tanto conocerá como posible y como únicamente posible en esas circunstancias el acto de amor. El ejercicio libre de la voluntad habrá dado al acto su

posibilidad, habrá hecho imposibles el acto contrario o la omisión, habrá dado verdad determinada al efecto contingente y la ciencia que tiene por objeto todo lo que es cognoscible, lo conocerá. Dios lo conoce como conoce todos los posibles: en la esencia divina, como en el medio del conocimiento; pero conoce el posible en el estado que tiene en sí mismo, no en el estado que tendría en sus causas.

Aplicando la doctrina general del conocimiento de los posibles, y las reflexiones hechas, establecemos que Dios conoce el acto de amor como posible, "en su esencia, como en medio", y lo conoce solamente en el estado que tiene en sí mismo", en la esfera de la mera posibilidad; finalmente lo conoce, como único efecto posible de la causa libre en los adjuntos y prerrequisitos de que se trata. Es el único posible, no porque no hubiera podido la causa libre obrar de otra manera, sino porque supuesto en la esfera de la mera posibilidad el ejercicio libre del libre albedrío, Pedro, libremente se determinó a amar. La esencia divina, sin necesidad de recurrir a ningún decreto, pero presuponiendo el ejercicio posible de la libertad creada, es el medio en que Dios conoce el efecto contingente posible.

Se impone hacer unas cuantas reflexiones, que juzgamos de capital importancia. Nadie duda ni puede dudar que Dios conozca el ejercicio de la libertad cuando la causa libre está actuando o produciendo su acto. La imaginación nos ayuda para ocultar la verdadera dificultad de este conocimiento divino. Nos ayuda porque concebimos que el objeto está presente. Pero en el momento en que uno reflexiona que cuando se trata del conocimiento divino el objeto no influye absolutamente en nada en el conocimiento sino que es un mero término, y que su cognoscibilidad no es sino la condición necesaria y requerida para que Dios conozca el objeto; inmediatamente se ve que hay absolutamente la misma dificultad para explicarse que Dios conozca el ejercicio libre actual, actualmente existente de una causa libre, como para explicarse que conozca el ejercicio posible de una causa libre. Si el objeto no influye en nada en el conocimiento divino, la existencia real del objeto no cambia ni la dificultad de la cues-

tión, ni la explicación de cómo Dios lo conoce. Si la cognoscibilidad del objeto es la condición necesaria para que concibamos que es un objeto de la ciencia divina con tal y que el objeto sea cognoscible, es absolutamente lo mismo que sea cognoscible porque es un mero posible, o que sea cognoscible porque es un objeto existente. Ahora bien, es evidente de toda evidencia que el ejercicio libre actual de una causa libre, es en sí mismo cognoscible; es así mismo evidente de toda evidencia, que el ejercicio posible de una causa libre, es en sí mismo cognoscible; por tanto Dios conoce ese ejercicio posible y lo conoce porque en sí mismo es cognoscible. La perfección de la esencia divina que está determinada por sí misma a conocer todo lo que es cognoscible, es la razón por la cual Dios conoce. La cognoscibilidad es la condición necesaria para que un ser sea objeto del conocimiento divino. La semejanza intencional la saca Dios, permítasenos hablar así, de su misma esencia, y sólo de su misma esencia; pero es evidente que el ejercicio libre de la causa segunda no es la esencia divina, ni está determinado por la esencia divina: lo contrario sería panteísmo o la negación de la libertad. Pedro ama, porque quiere libremente amar. Suponemos, si se trata del ejercicio actual de la libertad, la operación de la causa primera en la operación libre de la voluntad, de la cual inmediatamente vamos a hablar; pero Pedro ama porque quiere libremente amar. Supuesto que quiera amar, el acto de amor es en las circunstancias y adjuntos de que se trata, el único efecto posible de esa libertad, considerada ya in actu secundo. El acto de amor es cognoscible y Dios lo conoce.

Para explicar cómo Dios en Sí mismo, es decir, en su esencia misma, como en medio, conoce ese ejercicio, algunos autores apelan a un decreto determinante de Dios. Dios no puede, dicen, conocer ese ejercicio libre de la voluntad si no determina El mismo que Pedro ame. Semejante manera de concebir está completamente alejada de la doctrina de Santo Tomás, y echa por tierra la libertad de la causa segunda. Esa explicación, que aparentemente quita la dificultad y en realidad sólo apacigua la imaginación, que ya encuentra en la ciencia divina algo que produzca la semejanza intencional o

influya en ella, está fundada en un falso supuesto: la actividad inmediata de la causa primera en la causa segunda con inmediación de supósito, para que ésta pueda obrar, y una falsísima interpretación de lo que los antiguos llamaban "*agere in virtute causae superioris*". La operación de la causa primera en la operación de la causa segunda implica: dar Dios el ser inmediata o mediatamente a la causa segunda; conservárselo; aplicarla a obrar, es decir colocarla en aquellos adjuntos y circunstancias que se requieren y necesitan para que resulten de la actividad natural de la causa segunda y de sus efectos naturales, precisamente los efectos escogidos y determinados por Dios para que se realice el plan de Dios, y Dios como primera causa final logre el fin que de la creación quiso; y finalmente que "en virtud del agente primero" la causa segunda produzca el ser de su efecto. En todo esto no cabe el decreto predeterminante con el que Dios sólo determine que Pedro ame, aun cuando se intente decir que la determinación de la causa primera no quita sino hace posible la libertad. Una causa determinada a una cosa, muchísimo más si está determinada a una cosa por un agente extrínseco, que la mueva violentamente, es a saber, sin infundir en ella una forma natural que sea principio de las operaciones; en toda la filosofía escolástica, aun en los mismos autores que defienden la premoción física cuando no están hablando de ella; es una causa que obra necesariamente y con un movimiento violento y no natural. El decreto predeterminante fundado en un falso supuesto, destruye la naturalidad y la espontaneidad de los actos de la voluntad humana, como puede sobre-entenderse en la doctrina de Santo Tomás, que refuta la opinión del Maestro de las Sentencias sobre el acto de caridad (14).

Más adelante al tratar expresamente del conocimiento de los futuribles expondremos cómo la doctrina de Santo Tomás está fuera así de las dificultades en que caen los que defienden los decretos predeterminantes, como los de las dificultades en que se enredan los que opinan que el *futurible* en

(14) De Car. a. 1.

cuanto *tal*, (nótese nuestras palabras: el *futurible* en cuanto *tal*), está constituido y es cognoscible antes de todo decreto de la voluntad divina. Por ahora bástenos haber subrayado que el ejercicio meramente posible de la libertad, no exige ningún decreto divino; que es cognoscible en sí mismo; que la semejanza intencional la saca Dios de su misma esencia, así como de su misma esencia saca la semejanza intencional que lo hace conocer todos y cada uno de los posibles.

Réstanos atender al otro aspecto del caso que considerábamos: queríamos explicar cómo conoce Dios el acto libre "*futuro*" de Pedro. Hasta ahora no hemos explicado sino cómo conoce Dios la posibilidad de él.

El "*futuro*" incluye esencialmente una relación a la existencia real. Precisamente ésta es la diferencia entre un mero posible y un futuro: el mero posible no dice relación alguna con el existir, meramente puede existir; en su concepto no se incluye si existe, existió o existirá. El futuro es un posible que existirá. Por tanto, para conocer un ser como futuro, el entendimiento que lo conoce, tiene que conocer dos cosas, su posibilidad, — si no es posible intrínseca y extrínsecamente jamás podrá existir —, y el hecho de su existencia futura. Todo ser que puede existir, pero no existe, para pasar de la posibilidad a la existencia necesita recibir el ser, y en último término recibirlo del Ser necesario. El Ser necesario no obra "*ad extra*" por necesidad de su naturaleza, sino libremente y conforme a los planes de su providencia. Por tanto, para que sea concebible la relación a la existencia de un posible, es absolutamente necesario concebir que Dios libremente decreta dar a ese posible el ser. Sin ese decreto de la voluntad divina es imposible concebir un ser creado futuro. En su decreto, pues, conoce Dios el hecho de la existencia futura del posible de que se trata, y una vez que el entendimiento divino conoce la posibilidad de ese efecto libre de la causa segunda y el decreto de la voluntad divina de darle el ser, mediante la operación de la causa libre libremente actuando; conoce el futuro. Lo conoce pues "*in se ipso*" es decir en la esencia divina como en medio; lo conoce única y exclusivamente como ese efecto contingente de la causa libre

es en sí mismo, y de ninguna manera como está en su causa, o en sus causas, porque en ellas no tiene verdad determinada, y se supone que en alguna de ellas tenga verdad determinada, por el mismo hecho se ha supuesto que no es un efecto contingente, libremente producido, sino que es un efecto necesariamente producido por su causa inmediata.

Reflexiónese sobre estas afirmaciones que no son sino la aplicación de principios que todos admiten, y se verá cómo en ellas se puede encontrar la solución a determinadas dificultades.

Antes de un decreto de la voluntad divina, es imposible formarse el concepto de un futuro contingente; pero ese decreto no es un decreto que predetermine al acto, sino es simplemente el decreto de llevar a la existencia a la causa libre, conservarla en el ser, ponerla en los adjuntos prerrequeridos para obrar, y llevar a la existencia de este modo la actuación libre de la causa libre: el efecto libre recibirá de esta manera el ser de su propia causa y existirá. Antes de que se realice esa acción que le da el ser, será en sí mismo un futuro contingente, cognoscible, será conocido por el entendimiento divino, tal y como es en sí mismo, y Dios sacará de su misma esencia todos los elementos que necesita para formar la semejanza intencional que en sí mismo contiene todo conocimiento. Por entendido se da que cuando decimos Dios saca la semejanza, forma el conocimiento, etc. Hablamos de una manera metafórica para darnos a entender, mas sin pretender que en Dios haya ninguna actividad imperfecta e incompatible con su infinita perfección.

Réstanos para terminar el estudio del conocimiento divino del futuro contingente hacer una nueva hipótesis, con la que ya llegamos a la cuestión propiamente interesante. Pedro, la causa libre que consideramos, no es un ser existente, es él mismo "un futuro": no existe todavía, existirá. Por tanto los actos libres de Pedro, a fortiori, no existen, existirán; la actividad libre de Pedro en cada uno de ellos no existe, existirá; el acto de amor concreto que consideramos no existe, existirá.

Como todo futuro, este concepto de futuro encierra dos cosas: Pedro, su actividad libre, el efecto libre de esa libre

actividad no encierran ninguna contradicción y además son extrínsecamente posibles; Pedro, su actividad libre, el efecto libre de esa actividad dicen una relación de posterioridad a la existencia. No hay finalmente que olvidar que cuando se trata del conocimiento divino, Dios no conoce los posibles en su concepto general y abstracto, sino individualmente cada uno de ellos, lo cual significa que conoce a Pedro posible como tal individuo, que conoce la actividad libre de Pedro, en su misma individualidad, es decir con tales o cuales condiciones y adjuntos prerrequeridos, entre los cuales está a no dudarlo la operación de la causa primera en la operación libre de Pedro, y que conoce el efecto libre, que consideramos, el acto de amor en su ser posible pero individual.

Supuesto todo esto, a la pregunta ¿Conoce Dios estos futuros? Hay que contestar sin titubear: los conoce.

Esos posibles con toda evidencia son algo que tiene cognoscibilidad. Si tienen cognoscibilidad, por eso mismo son términos del conocimiento divino. O Dios no tiene una sabiduría y ciencia infinita, o los conoce, necesariamente los conoce. Basta que algo sea cognoscible para que sea objeto de la ciencia divina.

¿Cómo los conoció Dios? El objeto no puede de ninguna manera influir en el conocimiento divino, es mero término de él. Esos objetos cognoscibles los conoce Dios porque su perfección infinita está determinada por sí misma a conocerlos. Esto supuesto, apliquemos la doctrina general del conocimiento de Dios sobre los posibles y sobre el hecho de existir cualquier "ens ab alio", y encontraremos cómo conoce Dios el futuro contingente.

La posibilidad intrínseca la conoce Dios en su misma esencia, como en el medio de conocer: son imitabilidades de la esencia divina y en ella encuentra Dios la semejanza intencional que tiene que relucir en el divino conocimiento. La posibilidad extrínseca es el conocimiento de otros seres así mismo posibles y de las condiciones en que deben estar para obrar. Los conoce Dios en su misma esencia tal y como explicábamos en la hipótesis anterior.

La relación a la existencia, que necesariamente influye el

futuro, la conoce Dios única y exclusivamente en el decreto de la voluntad divina que determina "dar el ser", mediata o inmediatamente con la actividad o sin la actividad de las causas segundas, a Pedro, a la actividad de Pedro, y mediante la actividad de Pedro al acto de amor. Todo lo que explicábamos en la hipótesis anterior habría que repetirlo aquí al pie de la letra.

Por tanto Dios conoce el futuro contingente en su misma esencia, "in se ipso", como en el medio de conocer; pero lo conoce tal y como es en sí mismo, y no tal como está en sus causas, porque una vez más lo repetimos tal y como un futuro contingente está en sus causas no tiene verdad determinada, no puede ser cognoscido por ninguna ciencia exenta de error, porque tal y como está en sus causas no tiene verdad determinada y sólo son cognoscibles las cosas que tienen verdad determinada.

Permítasenos repetir, y volver a inculcar por la importancia que va a tener en el conocimiento de los futuribles, la verdad que ya hemos asentado: una vez que se suponga que Pedro libremente se determina a obrar, amando, aunque esto sea en el orden de la actividad meramente posible, el acto de odio en esas mismas circunstancias o la omisión — si es que se admite la mera omisión —, resultan "in sensu composito", imposibles, resultan por tanto incognoscibles, y Dios al conocer el efecto posible de la actividad posible de la causa de que se trata, conoce como *único posible*, y por tanto como *único futuro*, si se realizan las condiciones y adjuntos de esa posible actividad, el acto de amor. El acto de odio o la omisión, en esos mismos adjuntos de la actividad meramente posible, son simple y sencillamente incognoscibles e imposibles.

Ensáyese objetar a esta doctrina la del Aquinatense, las dificultades que los predeterministas y defensores de la premoción física oponen a los partidarios de la ciencia media, y se verá que ninguna de ellas tiene fuerza alguna, y que todas encuentran solución clara; ensáyese así mismo oponer a esta explicación las dificultades que los partidarios de la ciencia media oponen a los defensores de los decretos predetermi-

nantes, y se verá que ninguna de ellas tiene lugar, por la sencilla razón de que el decreto absoluto de Dios que aquí se admite para que pueda darse la relación existencial que encierra en sí mismo el concepto de futuro, no es un decreto que predetermina, sino simple y sencillamente un decreto que da el ser, y supone el conocimiento *del único posible* que, en las circunstancias individuales prerrequeridas para que la causa segunda pueda actuar, conoce y puede conocer la ciencia divina.

Pasemos finalmente a la explicación del conocimiento de los futuribles, punto crucial de discusiones y obscuridades interminables entre las doctrinas y sistemas de los teólogos católicos desde el siglo XVI.

Comencemos por concretar lo que se entiende por un futurible. Mas para evitar cuestiones inútiles desde el primer momento decimos que queremos de propósito, porque ni tienen importancia para la resolución de los grandes problemas, ni presentan dificultad seria, prescindir de los futuribles, efectos de una causa necesaria. No consideramos, de propósito, sino los futuribles que serían efecto de una causa libre, libremente producidos por ella.

Un futurible es el efecto contingente o libre de una causa libre, que libremente podría ser causado por su causa inmediata, pero que jamás existirá.

Se suponen, pues, en el concepto mismo del futurible todos estos elementos. Un efecto dado, v. g. un acto de amor, que en sí mismo es posible, así con posibilidad intrínseca, como con posibilidad extrínseca. En esta posibilidad extrínseca está comprendida, como es evidente, la operación de la causa primera en la operación de la causa inmediata, y todas las circunstancias y prerrequisitos que para obrar necesita la causa segunda.

Además de esa doble posibilidad, extrínseca e intrínseca, el futurible dice relación a la existencia. Esa relación es algo complejo. No es un mero existirá, lo cual haría ese posible "futuro", no futurible. No es un mero no existirá, lo cual identificaría el futurible con lo que llama Santo Tomás "non entia".

No tardaremos, al analizar todos estos elementos, en ver hasta qué punto pueda o deba identificarse el futuribile con los "non entia"; por ahora, para no prejuzgar la cuestión, y ponernos en un terreno en el que no haya discusiones, sino en el que se establezcan definiciones y conceptos aceptados por todos, para que la investigación pueda tener sentido, subrayamos lo que es obvio y todos admiten: el mero concepto de no existir nunca, no define plenamente el futuribile.

El tercer elemento es otra relación a la existencia: el efecto libre existiría, pero de hecho jamás existirá.

Este concepto bien complejo, plenamente distinto del concepto de mera posibilidad y del concepto de futuro, suele expresarse, sirviéndonos de una proposición condicional, "Si Pedro estuviera colocado en estos adjuntos (entre los cuales explícita o implícitamente se subraya la operación de la causa primera en la actividad propia de Pedro, la cual siempre suponemos ser una actividad libre), amaría". La verdad de esta proposición condicional, como de toda proposición condicional, es esencialmente el nexo entre la condición "si Pedro estuviera colocado en estos adjuntos", y el condicionado: "amaría".

Para que la proposición aludida exprese el futuribile, se necesita, y en esto están absolutamente de acuerdo todos los autores, y lo subrayan de manera especial los defensores del sistema de la ciencia media, que la conexión entre la condición y el condicionado sea una verdadera conexión. No se atreven a decir que sea una conexión necesaria, pero subrayan que se necesita que haya una verdadera e intrínseca conexión entre la condición y el condicionado. De otra manera no se enunciaría un futuribile, sino una mera coincidencia de hechos entre sí mismos sin relación intrínseca alguna, y la proposición equivaldría a ésta: "Si mañana florece el rosal, fumará opio el turco".

Por tanto, el elemento esencial del futuribile, lo que en primer término hay que analizar e investigar, es esa conexión intrínseca entre la condición y el condicionado. Estudiaremos en primer lugar esta relación o conexión intrínseca, y una vez investigada ésta, nos fijaremos en la doble relación a la

existencia ese "nunca existirá" y al mismo tiempo ese "existirá".

Entre la condición y el condicionado, debe haber una conexión verdadera. Ahora bien, tratamos expresamente de un acto libre, libremente producido por su causa. Por tanto entre la causa, Pedro, colocada ya en todos sus adjuntos necesarios y prerrequeridos para obrar, incluyendo la operación propia de Dios al obrar la creatura si es que se estima ser esta operación o concurso divino un prerrequisito necesario para obrar, y el efecto libre; no hay, *mientras Pedro no se determine a obrar*. (Nótese que esa determinación o actuación la estamos considerando en el plano de la mera posibilidad, no en el plano de la existencia actual), ninguna conexión verdaderamente tal. Los adjuntos en que la causa libre debe necesariamente estar colocada para poder obrar, dada la limitación propia de una causa segunda, *no determinan el efecto libre*. Con ellos todos, puede la causa libre obrar o no obrar, u obrar lo contrario. Si alguien supusiera esa conexión entre todo lo que constituye el "acto primo" de la causa y el efecto, el efecto ya no sería un efecto libremente producido, sino un efecto necesariamente producido. Por tanto, mientras no se suponga o se conciba la determinación propia de la causa libre, — (otra vez lo subrayamos): en la esfera de la mera posibilidad, no en la esfera de la existencia)—, es imposible concebir una conexión entre la condición y el condicionado. Sin esta suposición esencial, cualquier proposición que suene a la enunciación de un futuribile, no es sino la enunciación de hechos que casualmente coinciden, absolutamente semejante a la proposición: "si vuela la mosca aquí, temblará la tierra en Londres".

Esta primera reflexión nos conduce al fondo mismo de la cuestión: la conexión entre la condición y el condicionado, es a saber el verdadero objeto, la verdadera verdad de la proposición con que enunciamos los futuribiles, es el ejercicio de la actividad libre de la causa segunda, otra vez lo anotamos en la esfera de la mera posibilidad. Sólo ese ejercicio hace depender el condicionado de la condición, y de tal manera lo hace depender, que supuesto ese ejercicio, el acto de amor

es como repetíamos antes, el único posible en esas circunstancias y esos adjuntos.

Este ejercicio posible de la actividad de la causa segunda, colocada en determinados adjuntos y cumplidos todos los prerequisites para obrar, es algo cognoscible. Lo conoce Dios. Es un posible individual: lo conoce Dios en su esencia como en medio; lo conoce Dios tal y como es en sí mismo. Es claro que con el estudio de este elemento todavía no llegamos a la explicación del conocimiento del futuribile, sino del elemento posible que esencialmente encierra; pero lo que queda por estudiar no es sino la relación existencial: jamás existirá ese efecto, o porque la causa no existe, o porque no se darán esos adjuntos, en los cuales el ejercicio meramente posible de la actividad libre, dió la verdad determinada al acto de amor, e hizo "in sensu composito" imposibles el acto de odio o la omisión; pero podría existir "si se dieran esos adjuntos y circunstancias".

Ni se crea que al subrayar el que en esas circunstancias y adjuntos existiría el futuribile, queremos decir que está ligada la existencia de él a ese conjunto de circunstancias y adjuntos. La relación o conexión entre la condición y el condicionado depende única y exclusivamente del ejercicio de la actividad libre. Antes de concebirlo o suponerlo es imposible prever con certeza el efecto, precisamente porque se trata de una causa libre; una vez supuesto, no debido a las circunstancias y adjuntos en que tuvo que estar colocada la causa segunda para poder actuar, sino debido a su determinación libre, el único efecto posible es al que de hecho se determinó (en el orden de la posibilidad) el ejercicio meramente posible de la actividad libre. De esta manera queda excluida de nuestra explicación la dificultad que algunos, entre ellos Molina, ponen a la explicación de Suárez, de destruir, con una especie de determinismo de las circunstancias, la libertad de la causa segunda.

Vengamos ya a esa doble relación, al orden de la existencia, que incluye, a lo menos en apariencia, el concepto de futuribile: "nunca existirá; pero existiría si se realizaran tales circunstancias".

En cuanto a lo primero: *nunca existirá*, es evidente que si no se atiende de una manera o de otra a los decretos de la voluntad divina, es imposible conocer el hecho de la no existencia de ese posible. Es un "ens ab alio" no puede por sí mismo existir; la razón de su existencia tiene que estar forzosamente en él "ens a se". Dios, en sus operaciones ad extra, no obra movido por necesidad alguna, sino por la libre determinación de su voluntad. Mientras la voluntad divina no decreta, de una manera o de otra el hecho de la no existencia; no se podrá conocer que ese posible no existirá. En este sentido tienen razón los doctores que objetan al sistema de la ciencia media, el que antes de todo decreto de la voluntad divina es imposible que se conciba constituido el futurible, y que en último término parecen confundirlo con el mero posible. Pero no se necesita un decreto preterminante. Es más, de suyo ni siquiera se necesita un decreto positivo con relación a la no existencia de este posible individuo. Es un "ens ab alio", en sí mismo y por sí mismo no tiene ninguna determinación o exigencia a existir. Basta que al elegir Dios los seres a quienes libérrimamente quiere dar el ser, ese posible no quede incluido, para que él jamás haya de existir. Basta la carencia de decreto positivo con relación a él, para que nunca exista. En este sentido tienen razón los autores que defienden que el futurible queda constituido antes de concebir ningún decreto de la voluntad divina con relación a él. Tal vez en este sentido hablan, aun cuando con determinadas obscuridades, los defensores de la ciencia media.

En cuanto al otro elemento, el que esencialmente se necesita para concebir el futurible: *"existiría", si se dieran tales y cuales condiciones*", unas cuantas reflexiones podrán ayudarnos.

Si bien se considera, esa proposición condicional, lo único que hace es enunciar en una forma irreal, con relación a la existencia, la conexión que hay entre la condición y el condicionado. "Existiría", pero existiría es simple y sencillamente "no existir". No entendemos como pueda concebirse en el orden de la existencia, una existencia condicional. Entre exis-

tir y no existir, dos términos contradictorios, no puede darse medie alguno. A la distinción que a esta dificultad, a nuestro modo de ver insoluble, van los defensores de los decretos condicionales (v. g. Mendive): "entre existir, es decir entre existir absoluta o condicionalmente, y no existir, no se da medio; concedido", oponemos esta sencilla reflexión. ¿Ese *existir condicionalmente* significa que, en el orden de las realidades existentes, el ser que existe condicionalmente tiene actuación de existencia, si o no? Si tiene existencia en el orden de las realidades, existe y no condicionalmente sino que sencillamente existe; si no la tiene, simple y sencillamente no existe.

La conexión entre la condición y el condicionado expresa la dependencia, precisamente en el orden de la existencia, del condicionado, con relación al cumplimiento de la condición. Esta verdad fija y estable, en el sentido de que hablamos, *absoluta* puede nuestro entendimiento expresarla de muchas maneras: en forma real, en forma condicional. El "Existiría", si se dieran estas condiciones", es una manera de expresar nuestro consentimiento, no una manera de *existir*. Conocemos, y conocemos con verdad, porque enunciamos en una forma o en otra una conexión real entre la condición y el condicionado; pero el condicionado no existe, ni puede existir condicionalmente. Esa relación, por tanto, a la existencia, expresada en forma condicional, manifiesta una modalidad del conocimiento, no una modalidad del objeto conocido. Para una modalidad del conocimiento, no se necesita un decreto de la voluntad divina, que le dé el ser a un objeto: en este sentido pueden tener razón los defensores de la ciencia media a! decir que el futuribile se concibe antes de todo decreto de la voluntad divina. Pero yerran al pensar que la forma condicional de conocer, implica una existencia condicional, o un objeto de la ciencia divina como intermedio entre el posible y el ser real.

Por esta razón, al enumerar Santo Tomás los objetos de la ciencia divina, no habló de esos condicionales: están todos ellos incluidos en el conocimiento de lo que él llama "non entia". Sólo cuando se compara un objeto posible conocido

por la ciencia divina con la voluntad divina de no darle el ser, podemos formar el conocimiento hipotético: si se realizaran las condiciones, este objeto, que nunca existirá porque Dios no le da el ser, existirá porque hay una conexión necesaria, supuesto el ejercicio de la actividad libre en la esfera de la mera posibilidad, entre la condición y el condicionado. Para tener ese conocimiento, en nosotros, lleno de obscuridad, de ratiocinios, de imperfecciones propias de nuestro entendimiento limitado; en Dios, libre de todas estas imperfecciones, y como todos los conocimientos divinos perfectísimo en sí mismo, y sin que influyan en ellos para nada los objetos: basta conocer la conexión entre la condición y el condicionado, y saber que nunca existirá, porque el ser necesario libremente ha determinado no darle el ser.

Una última anotación, aunque parezca repetición inútil, todo este conocimiento está fundado en la suposición de que se da en el orden de la posibilidad, el ejercicio de la actividad libre. Sin eso es imposible que la ciencia, en la que no puede haber ni error ni mera probabilidad, por su perfección intrínseca, conozca el futuro o futurible libre, que en sus causas no tiene ni puede tener verdad determinada.

Dios, por tanto, conoce los futuríbles en su misma esencia, como el medio in quo y los conoce únicamente tal y como son en sí mismos.

Contra esta explicación no puede objetarse ninguna de las dificultades que los defensores de la ciencia media ponen contra los preterministas, porque en ella no ponemos ningún decreto determinante; no cabe ninguna de las objeciones que los preterministas oponen a los defensores de la ciencia media, porque no ponemos ningún ejercicio condicionado de la voluntad, independiente de decretos divinos. Ponemos sólo lo que nadie puede negar: Dios conoce los posibles, uno de esos posibles es el ejercicio de la libertad en tales y cuales circunstancias. El decreto de dar el ser, no hace sino realizar el posible, tal y como Dios lo conoció posible.

¿Por qué conoce Dios ese ejercicio meramente posible de la actividad? Porque es algo en sí mismo cognoscible, y todo lo que es cognoscible es objeto de la ciencia de Dios.

¿Cómo es posible que una cosa que no existe pueda ser conocida? Porque la ciencia de Dios no recibe influjo ni dependencia alguna de su objeto: si dicho ser es cognoscible, Dios está determinado por su misma esencia a conocerla. ¿Cómo es posible que conozca Dios con verdad determinada lo que en sí mismo no tiene verdad determinada? Dios no conoce con verdad determinada el futuribile, sino cuando éste empieza a tenerla, es decir una vez supuesto el ejercicio en la esfera de la posibilidad de la causa libre. Gracias a ese ejercicio de la actitud libre, el efecto de que se trata es el único posible en esas circunstancias, y tiene en sí mismo la misma necesidad y la misma verdad determinada que cualquier otro posible.

Creemos que las dificultades que hacen dudosos los dos sistemas en pugna quedan igualmente eliminadas de la genuina interpretación de la doctrina del Doctor Angélico.

Completemos nuestras investigaciones proponiendo, sacada de la doctrina de Santo Tomás, cuyas afirmaciones principales con relación al conocimiento de los futuribles acabamos de recordar, el proceso, llamémoslo así, como podemos explicarnos la formación del conocimiento de un futuribile, distinguiendo en signos de razón y en diversas etapas, lo que en Dios es acto simplísimo y perfecto, exigido por la perfección intrínseca de su infinita perfección y sin dependencia alguna con relación a su objeto.

El fondo mismo del problema consiste en dar una explicación racional y filosófica del conocimiento que Dios tiene sobre el futuribile contingente, es decir, hay que explicar ese conocimiento de modo que de ninguna manera se le haga depender de su objeto.

El futuribile contingente, como cualquier otro objeto del conocimiento divino, de ser en sí mismo cognoscible, o lo que es lo mismo debe tener en sí mismo verdad determinada. La cognoscibilidad intrínseca de un ser es la condición necesaria y prerrequerida para que Dios conozca algo.

En el caso del futuro contingente, y lo mismo hay que decir del futuribile contingente, esta clase de seres no tienen en sí mismos verdad determinada, y por tanto no son en sí

mismos cognoscibles, antes de que se suponga en el orden de la mera posibilidad, el ejercicio libre de la libertad creada.

El ejercicio libre de la actividad de la causa segunda en el orden de la mera posibilidad pone, como es claro, al acto libre, en ese mismo orden, fuera de sus causas; aun cuando, como es así mismo evidente, en el orden existencial no se encuentra todavía ni la causa segunda, ni mucho menos los efectos que ella ha de producir.

Primer signo. — En el primer signo de razón podemos considerar la ciencia divina conociendo los meros posibles. Los posibles son en este signo el objeto de la ciencia divina, pero los posibles como Dios los conoce, es a saber, no solamente el concepto universal de ellos, sino cada posible en sí mismo, en su individualidad propia y en el estado que tiene en sí mismo y fuera de sus causas.

En este signo se da la "*scientia simplicis intelligentiae*". Dios conoce todos los posibles, en cuanto que son posibles, y los conoce ante omne decretum divinas voluntatis...

En esta primera afirmación no hay, a lo menos que nosotros sepamos, ni puede haber controversia entre los teólogos católicos.

Queremos sin embargo subrayar una vez más en nuestra explicación que entre los posibles, están como posibles, los actos que van a ser los efectos producidos libremente por determinadas causas segundas libres, tal y como son en sí mismos, y no tal y como están en sus causas. Necesitamos volver a insistir en lo que no puede negarse: esos efectos de las causas segundas libres, que libremente han de ser producidos, tal y como están en sus causas no tienen verdad determinada, y que por tanto, en este signo, Dios conoce como posible el ejercicio concreto y determinado de la actividad libre en cada caso particular.

La razón que explica este conocimiento es la misma que la que se da para explicar cualquier conocimiento divino con relación a un objeto que no sea la misma esencia divina: Dios conoce esos efectos libres, como posibles, y el ejercicio libre de la actividad de la causa segunda libre, porque esos seres en sí mismos son cognoscibles y tienen verdad deter-

minada, y la perfección infinita de Dios exige que Dios conoce todo lo que en sí mismo es cognoscible. El objeto en nada influye en el conocimiento divino, y únicamente nosotros concebimos como una condición extrínseca para que se dé el conocimiento divino el que el objeto sea en sí mismo cognoscible.

Téngase en cuenta que desde el momento en que se supone el ejercicio libre de la actividad de la causa segunda, *el único efecto posible en esas circunstancias*, es el acto al que se determinó, — *siempre en la esfera de la mera posibilidad* —, la causa libre de que se trata. El acto contrario o la mera omisión resultan *imposibles* en esa misma hipótesis, no tienen verdad determinada, no son en sí mismos cognoscibles, y por tanto Dios no los conoce, ni los puede conocer como posibles.

Por tanto, Dios conoce en este signo, y con la *scientia simplicis intelligentiae*, como posible, que hace (en la esfera de la mera posibilidad) la causa libre de que se trata en tales circunstancias. Entre esas circunstancias está indudablemente comprendido la cooperación de la causa primera en la operación de las causas segundas, la cual hay que entender y explicar conforme a las enseñanzas de Santo Tomás y no conforme a las teorías posteriores del concurso inmediato. En este signo, conforme a la doctrina de Santo Tomás, la cooperación de Dios en la creación de la causa segunda significa: que Dios da el ser (en la esfera de la mera posibilidad) a la causa segunda, la conserva en el ser, y la pone en las circunstancias prerrequeridas para obrar. Todo, no nos cansaremos de subrayarlo y repetirlo, en la esfera de la mera posibilidad. Todavía en este signo el concepto de causa final y de causalidad final, no puede tener cabida, porque en él todavía no concebimos que Dios quiera crear, ni haya formado el plan de la creación y elegido el fin que con ella pretende.

En este signo Dios conoce ya, como un posible, que de suyo ninguna relación dice con la existencia, la conexión objetiva que forzosamente se da entre el efecto posible, considerado "*in actu secundo*" de la causa libre, y la causa posible que lo producirá. Esta conexión, como es evidente, no es otra

cosa que la dependencia, el efecto con relación a su causa. Como la causa inmediata es una causa limitada, requiere para poder obrar determinados adjuntos y circunstancias. Por tanto el conocimiento de la dependencia del efecto con relación a su causa, incluye el conocimiento de esos adjuntos y circunstancias necesarias para la operación.

Esa connexion o dependencia, una vez conocida, puede enunciarse de distintas maneras, pero siempre se enunciará la misma verdad, y las fórmulas connotarán el mismo conocimiento y el mismo objeto: *la dependencia del efecto con relación a su causa*. Ese conocimiento implica que si la causa no existe, el efecto no puede darse; que si las condiciones prerrequeridas para obrar no se realizan, el efecto no se producirá; que si la causa y todos los adjuntos existen el efecto tendrá lugar. Esta fórmula y otras que pudieran encontrarse no tienen por objeto sino enunciar la misma verdad: la dependencia del efecto con relación a su causa. Dios con su ciencia perfectísima conoce esa dependencia posible, y la perfección de su ciencia hace que en El no suceda lo que en nosotros: tener que conocer explícitamente, mediante raciocinios y deducciones, lo que implícitamente está contenido en la verdad objeto de ese conocimiento: el efecto depende de la actividad libre (posible) de la causa libre.

Si alguien preguntara ¿en este signo esos posibles, especialmente esa connexion entre el efecto y la causa, son futuros o futuríbles? Habría que contestarle que en este signo no tiene todavía sentido esa pregunta. Son meros posibles. En este signo todavía no puede entenderse ninguna relación existencial de ellos. Del futuro nuestra afirmación es clara y manifiesta: es imposible concebir que un "ens ab alio" pueda llegar a existir, y haya de existir de hecho en un tiempo subsiguiente, sin que se suponga conocida la voluntad de Dios de llevar al orden de la existencia a ese ser, conocido por la *scientia simplicis intelligentiae* como posible.

Por lo que se refiere al futuríble bástenos hacer la siguiente reflexión. El futuríble se llama puro, si de hecho jamás existirá. Mientras no se sepa esto: *jamás existirá*: es imposible denominarlo futuríble puro. Y es imposible saber

si de hecho jamás existirá mientras no se sepa que Dios determina jamás darle el ser. Llámase el futuribile no puro, si alguna vez existirá. Mientras no se sepa su futura existencia, imposible denominarle futuribile no puro. Y su futura existencia, como en el caso del mero futuro, no se conocerá, mientras no conozcamos que Dios tiene determinado darle el ser, en alguna diferencia de tiempo. Por tanto, en este signo, en el que todavía no atendemos a la voluntad divina, sino al mero conocimiento de los posibles, en cuanto tales, el efecto libre de una causa segunda, el ejercicio libre de la actividad libre creada, y la connexion entre el efecto y su causa inmediata, no son ni pueden llamarse todavía ni futuros, ni futuribles.

La ciencia de Dios que tiene por objeto los posibles, llámase "*scientia simplicis intelligentiae*". Puede considerarse o bien como meramente especulativa, o como ciencia práctica.

Es meramente especulativa, si la voluntad de Dios libremente determina no dar el ser a los objetos conocidos. Es práctica si la voluntad de Dios se decide libremente a llevar al orden de las realidades existentes lo que la ciencia simplicis intelligentiae conoce. La voluntad de Dios es la que hace que los posibles, objeto de la ciencia simplicis intelligentiae, tengan o no tengan una relación a la existencia. Por tanto, es absolutamente exacta, con relación a todos los seres creados, incluso los efectos libres de las causas segundas libres y la connexion o dependencia entre un efecto continente y su causa libre inmediata, la enseñanza constante e innegable de Santo Tomás: "*scientia Dei adjuncta voluntate est causa rerum*"⁽¹⁵⁾. Y esto no impide que con relación a los objetos propios de la *scientia simplicis intelligentiae*, meramente especulativa, la ciencia de Dios no sea causa de ellos, como abiertamente lo enseña el mismo Santo Tomás. Con relación a ellos, son los meramente posibles, Santo Tomás y todos los doctores católicos, sin discusión, aceptan que no dependen de la voluntad divina, sino que son meras imitabilidades de la esencia divina, y que la esencia divina es la causa ejemplar

(15) De Ver. q. 2, a. 14; Sum. Theol. 1, q. 14, a. 8; etc.

de ellos: única causa que puede asignarse a un ser meramente posible.

Queremos, antes de pasar adelante, llamar la atención sobre los activos de las equivocaciones y confusiones de ideas, que han obscurecido y llenado de dificultades los tratados. De no fijarse en que la dependencia entre el efecto y la causa libre, colocada ya en todas las circunstancias y prerequisites para obrar, es un posible individual y concreto conocido por Dios, antes de todo decreto de su voluntad; han nacido las concepciones de la escuela tomista ajenas a la doctrina del Doctor Angélico que destruyen la libertad creada, con los decretos predeterminantes.

De no fijarse en que la manera de enunciar esa dependencia en forma condicional, no cambia en nada el objeto conocido; han nacido las concepciones de los molinistas de introducir un objeto de la ciencia divina, medio entre el objeto propio de la ciencia simplicis intelligentiae y de la scientia visionis.

De no fijarse en que para que el efecto contingente de una causa libre pueda tener verdad determinada, y por tanto ser en sí mismo cognoscible, se necesita forzosa y necesariamente presuponer el ejercicio libre de la actividad de la causa segunda en el orden de la mera posibilidad; han resultado las concepciones que llevan o a negar la dependencia del "ens ab alio" con relación al "ens a se", prescindiendo o negando el decreto absoluto de la voluntad divina para que los efectos contingentes puedan ser concebidos como futuribles; o a poner en la voluntad divina los decretos predeterminantes que destruyen la libertad creada.

Segundo signo. — En el segundo signo, que consideramos, la voluntad divina, libremente, decreta la creación.

Causa primera e infinitamente perfecta, como motivo de su querer tiene su propia bondad; pero causa racional y libre, obre en vista de un fin, que Dios mismo libérrimamente elige.

Determinada especie y grado de gloria, que la voluntad divina quiere conseguir, entre todos los órdenes y combinaciones posibles, es ese fin.

Determinada manera de realizarlo, entre todas las maneras posibles de llevarlo a efecto, elige libérrimamente la voluntad divina. En esa manera de lograrlo libremente elegida, es necesario que determinados seres creados lleguen a la existencia, duren en ella determinado tiempo, estén colocados en determinadas circunstancias, produzcan con su fuerzas naturales y con los auxilios sobrenaturales determinados efectos: todo esto conocido clara, perfectísima, e identísimamente, en su ser individual y concreto, como meros posibles, en el signo anterior.

Este decreto de la voluntad divina es una verdadera elección: los seres creados que son necesarios para la consecución del fin, son elegidos; los otros no son elegidos. Pero hay que tenerlo en cuenta: no hay ningún fundamento, ni se ofrece ninguna razón, para pensar que con relación a los seres no elegidos la voluntad divina necesite formar un decreto positivo de no darles el ser. Esos seres no tienen por sí mismos exigencia alguna a existir: basta que la voluntad divina no decrete su existencia para que jamás existan ni puedan existir.

Tercer signo. — Elegido por la voluntad divina de este modo todo el orden de la Providencia, y los seres que van a existir, y lo que en la existencia van a durar, y los adjuntos y circunstancias en que serán puestos, y los efectos que han de producir con sus fuerzas naturales y con los auxilios sobrenaturales; conforme a nuestro modo de concebir y de hablar de las cosas divinas, resulta en Dios un nuevo conocimiento.

Quedan constituídos los futuros, en cuanto tales, y Dios los conoce como futuros, conforme a lo que explicábamos en páginas anteriores.

Dios conoce qué seres jamás existirán: aquellos que no eligió su libérrima voluntad, los que Santo Tomás llama "non entia".

Entre éstos, finalmente, Dios ve que los seres posibles conocidos en el primer signo, y no elegidos en el segundo, incluyendo las causas libres y los efectos contingentes de ellas, jamás existirán, porque Dios no los eligió; pero que "existirían" dada la dependencia entre el efecto y la causa,

conocida como meramente posible en el primer signo y supuesta en la esfera de la mera posibilidad la actividad libre de la causa segunda, si El hubiera querido dar el ser a dichas causas segundas y colocarlas en esas circunstancias y adjuntos. Es decir, la fórmula explícita y concreta con que enunciamos el futuribile, podemos nosotros concebirla y colocarla en este tercer signo.

En nuestra explicación se tiene todo lo que se necesita para explicar la Providencia divina, no ciega sino orientada y sabia, no dependiente de la creatura y de la libertad humana, sino aprovechándola para el fin de Dios y siendo Dios la causa primera de ella, así en el orden de la causa eficiente, como de la causa final. Excluye nuestra explicación todo decreto divino con relación al ejercicio meramente posible de la actividad creada, lo cual está en perfecto acuerdo con lo que todos defienden al enseñar que los posibles en cuanto tales no dependen de la voluntad divina, sino sólo de la divina esencia.

Explicamos clara y expresamente la distinción que hay entre un posible futuro y un futuribile.

Damos una explicación racional de la semejanza intencional que debe haber en todo conocimiento con relación a su objeto, sin hacer depender en lo más mínimo el conocimiento divino de la creatura.

Aclaramos, a nuestro juicio, el punto fundamental de la antigua y difícilísima controversia: el decreto de Dios. Este decreto no es el decreto predeterminante, que acaba con la libertad creada; no es el decreto subjetivamente absoluto y objetivamente condicionado; no es el decreto subjetivamente condicionado, que algunos quieren introducir para escapar a determinadas dificultades.

En cambio, las dificultades que suelen oponerse a ambos sistemas, no pueden objetarse a nuestra explicación, porque en ella no admitimos decreto predeterminante, ni parecemos hacer depender la ciencia de Dios de su objeto creado. El único medio o quasi-medio del conocimiento divino es la misma divina esencia, y Dios sin embargo conoce los futuri-

biles "in se ipsis". Dios es la única causa de la que depende que el posible se convierta en futuro o en futurible.

En nuestra explicación no queda sino una dificultad gravísima: es la dificultad inherente al misterio de la predestinación. Nuestra explicación no hace desaparecer el misterio: si lo hiciera desaparecer, por sólo ese título sería falsa e inadmisibile; pero no acumula dificultades, al parecer insolubles, que provengan de la misma explicación, y hagan aún más difíciles las verdades contenidas en la revelación.

EDUARDO IGLESIAS, S. J.